

# "Gorgonzola": Zeitgenössisches Bewußtsein und ursprüngliches Denken in einem Nietzscheschen Witz

Scheier, Claus-Artur

Veröffentlicht in:  
Jahrbuch 1994 der Braunschweigischen  
Wissenschaftlichen Gesellschaft, S.53-61



Verlag Erich Goltze KG, Göttingen

CLAUS-ARTUR SCHEIER, Braunschweig

## „Gorgonzola“: Zeitgenössisches Bewußtsein und ursprüngliches Denken in einem Nietzscheschen Witz<sup>1)</sup>

Braunschweig, 11. November 1994\*

Zur Eröffnung der „Streifzüge eines Unzeitgemäßen“ in der „Götzen-Dämmerung“ sammelt Nietzsche dreizehn Witze über „Meine Unmöglichen“, Seneca, Rousseau, Schiller, Dante, Kant, Victor Hugo, Liszt, George Sand, Michelet, Carlyle, John Stuart Mill, Les frères Goncourt; der letzte trifft Emile Zola: „Zola: oder ‚die Freude zu stinken‘“.

Das scheint nicht eben witzig zu sein, eher grob. So mag der Leser, auch wenn er mit Nietzsches vertrackter Art, Witze zu machen, einigermaßen vertraut ist, sich ein wenig unbehaglich fühlen und eilen, zu substantiellerer Lektüre vorzustoßen. Die bekommt er zweifellos in den „Streifzügen“, in deren letztem, dem 51. Aphorismus, Nietzsche behauptet: „Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der ‚Ewigkeit‘; mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andre in einem Buche sagt, – was jeder Andre in einem Buche *nicht* sagt ...“

Danach lohnt es vermutlich, zu den Witzen am Anfang zurückzublättern. Konzentrieren wir uns hier auf den letzten, wiewohl alle zweideutig-anziehend genug sind, um zusammen so etwas wie eine *Aesthetica in nuce* auszumachen. Zola war ein Nietzschesches Großbeispiel für den „modernen Artisten“, den Décadence-Künstler *par excellence*, und obendrein ein international erfolgreicher Schriftsteller. In seinem berühmten Brief an Strindberg vom 8. Dezember 1888 spricht Nietzsche tatsächlich von der Hoffnung, sein „Ecce homo“ werde sich, ins Französische übersetzt, besser verkaufen als die „Nana“.

Nun lebte Nietzsche in Italien, und empfindlich wie er war, hatte er beständig auf seine Diät zu achten. Was Wunder, daß sein hellwacher Sinn für Wortspiele und Kalauer den Franzosen bei Gelegenheit mit jener berühmten italienischen Spezialität assoziierte, mit dem Gorgonzola.

Da ist also der Witz, vielleicht immer noch kein guter. Aber der Witz ist doch nur die eine Seite der Sentenz, die exoterische sozusagen. Wollen wir ihrem Urheber glauben oder auch der eignen Lese-Erfahrung, dann muß jeder Satz, jede Sentenz Nietzsches entziffert, ja „dekodiert“ werden, denn sie sind allesamt, und zwar in streng philosophischem Sinn, „änigmatisch“. Zu dieser Entzifferung bedarf es freilich einer Kunst der In-

---

\* Vortrag vor der Plenarversammlung der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft

<sup>1)</sup> Der Vortrag wurde zuerst im *Collegium Phaenomenologicum* „Nietzsche in Retrospect and Prospect“ 1988 in Perugia gehalten; die ursprüngliche englische Fassung ist erschienen unter dem Titel *Contemporary Consciousness and Originary Thinking in a Nietzschean Joke* in: *The Southern Journal of Philosophy* XXVII (1989) 549–559.

terpretation, der „Auslegung“, wie Nietzsche zum Schluß des Vorworts der „Genealogie der Moral“ einschärft, um sogleich auch ihre Methode nicht im Unklaren zu lassen: das „Wiederkäuen“. Und Wiederkäuen, das meint: die ganzen Bücher, die einzelnen Kapitel, die Sentenzen wieder und wieder lesen, erinnern, vergleichen, *zusammenbringen* ...

Was wäre denn, wiederkäugend, „zusammenzubringen“ im Witz über Zola?

Zunächst einmal die exoterische und die esoterische Seite der Sentenz, oder, um uns gleich Nietzsches eigner Metapher zu bedienen, die beiden Seiten des Käses. Bereits 1881 hatte er notiert: „der *geistige Nachtmahl* jetzt für Viele: Gorgon-Zola“ (KGW V.2.12[2]). Aber damit ist das Milchprodukt verschwunden – statt seiner blickt uns ein Doppelantlitz entgegen: Gorgon-Zola. Das Antlitz des zeitgenössischen Schriftstellers in seiner Lust am Häßlichen (KGW VIII.3.14[47]) schlägt um in ein archaisches Antlitz, in das der Häßlichkeit selbst, des versteinernen Schreckens – ins Antlitz der Medusa.

Angesichts dieses Schauspiels können wir nun einigen von Nietzsches Assoziationen nachgehen und zusammenbringen, was für ihn alles ins Bild der Medusa drängt. Selbstverständlich hatte er Cellinis Autobiographie in Goethes Übersetzung gelesen, und in „Menschliches, Allzumenschliches“ feiert er den Guß der Perseus-Statue als das Beispiel des Gusses der Kultur durch ihren „Genius“ unter dem Titel „Die Statue der Menschheit“. Cellini erschien ihm damit als das Paradigma des Renaissance-Künstlers, des wahren Künstlers und Antipoden des modernen, des dekadenten Künstlers. Schon als Elfjähriger hatte er ein (verlorenes) Gedicht über Andromeda geschrieben, dieser nahen mythischen Verwandten der Ariadne. Perseus rettete sie vor einem Seeungeheuer, nachdem er die Medusa erschlagen hatte, aus deren verendendem Leib das Flügelroß Pegasus entsprang, die Dichtung höchstselbst. Und in einer Notiz vom Frühjahr oder Sommer 1888 hört Nietzsche die „Peitschenschläge“ – man erinnert sich an Zarathustras Peitsche –, „mit denen Wagner den armen Pegasus mißhandelt (2. Akt des Tristan [...])“ (KGW VIII.3.16[76]).

Hier haben wir nun statt eines simplen Witzes so etwas wie einen vielleicht sogar Gordischen Knoten, jedenfalls eine eigentümliche Reihe von Identifikationen:

Die Gorgon – das Seeungeheuer – Theseus – Wagner;  
Pegasus – Andromeda – Ariadne – Cosima; und  
Perseus – Dionysos – Nietzsche.

Und darin kommt – wieder einmal – die Konstellation

Wagner – Cosima – Nietzsche

zum Vorschein, *das* heimliche Dreiecksverhältnis in Nietzsches Werk seit den Tagen der „Geburt der Tragödie“. Aber was ist damit anzufangen?

Nietzsches ängstliche Aphorismen, seine Parabeln und Sentenzen, diese „Formen der Ewigkeit“ – sind sie nicht am Ende bloß ein Fall mehr für den – nun nicht Nietzsche, sondern Freud – Psychologen? Dem nichts besser zustatten kommt als die „Mythologie“? Die Beziehungen zwischen Nahrungsmetaphorik und Psychologie sind inzwischen geläufig genug. Aber wenn es sich um Kunstwerke handelt oder um philosophische Werke (denn es gibt philosophische Werke), dann erweist sich die Psychoanaly-

se gewöhnlich als eine etwas langweilige Angelegenheit, bei der nicht viel mehr herauszukommen pflegt als die immer gleiche Handvoll biofamiliärer Kranken- und Klatschgeschichten, die natürlicherweise alles ausklammern, was spezifisch-gesellschaftlich, um so mehr, was geschichtlich interessant wäre.

Wie Nietzsche im „Ecce homo“ bemerkt, weiß niemand, „was Ariadne ist!“ – was, nicht wer. Aber selbst gesetzt, er hätte Cosima mit ihr gemeint, was meint Cosima für den Verfasser von „Also sprach Zarathustra“ und „Ecce homo“? Offenkundig ist das „persönliche Dreieck“ zuletzt eine Sackgasse, und wir tun besser daran, in die Philosophie umzukehren. Ariadne ist „änigmatisch“: ein „Rätsel“, sagt Nietzsche, und ein bis zur Niederschrift der „Ecce homo“-Passage unbemerkt gebliebenes dazu.

Ein Nietzschescher Witz ist ein Rätsel – aber was ist ein Nietzschesches Rätsel, zuletzt *das* Nietzschesche Rätsel?

Zweifelsohne: das Leben.

Als ein Rätsel hat das Leben auch eine Lösung, und als das Rätsel aller Rätsel hat es sogar viele Lösungen, die Nietzsche nicht müde wird zu erraten, die berühmteste darunter vielleicht der „Wille zur Macht“. Näher aber ist das Leben das Rätsel an sich: ewig sich entziehend ist es ebenso abgründig wie abgründig-schöpferisch. Es war eine von Nietzsches tiefsten Überzeugungen – mit der seine Auffassung der Geschichte der europäischen Kultur und ihres „Nihilismus“ steht und fällt –, daß die Philosophen sich bisher insgesamt in ihrem Glauben täuschten, sie hätten dies Rätsel gelöst, während sie es doch nur „analytisch“ verdrängten und verwandelten in Krankheit, Überdruß und Ekel, selbst in den Tod – in den Blick der Gorgon. Hinter der Maske, der persona von Cosima-Ariadne-Andromeda lugt noch ein andres Gesicht hervor, das des Lebens selber genau im Augenblick der größten Gefahr, umzuschlagen ins Antlitz der Medusa.

Wie wäre die Philosophie aber fähig, einer solchen Katastrophe des Lebens zuvorzukommen, diesem die „theoretische Kultur“ erwartenden Verhängnis? (Und alle Kultur war für Nietzsche „theoretisch“ seit den Tagen von Sokrates und Euripides.) Die Antwort ist einfach genug: Die Philosophie ist dazu gar nicht fähig, denn sie ist selber theoretisch, und folglich praktisch, und folglich offen oder versteckt moralisch, im Grund eine moralische Interpretation der Welt und mithin lebensfeindlich. Hingegen der Philosoph wäre dazu fähig – aus dem ebenso einfachen Grund, daß er etwas Lebendiges ist. „Mit hundertfachem Spiegel fieng ich noch seinen Blick auf“, sagt Zarathustra (man erinnert sich an Perseus' Spiegel), „wenn ihm der Mund geschlossen war: dass sein Auge mir rede. Und sein Auge redete mir.“ (AsZ, Von der Selbst-Ueberwindung) Und dann offenbart das Leben selbst sein Geheimnis, nein: *ihr* Geheimnis – denn jetzt ist es ein „Weib“ für Zarathustra: „Siehe, sprach es, ich bin das, *was sich immer selber überwinden muss*.“

Das, nach allem, ist das einzige Mittel, kraft dessen der Philosoph, nicht der traditionelle theoretische Philosoph, versteht sich, oder der „philosophische Arbeiter“, sondern der „Philosoph der Zukunft“, der „freie Geist“ es vermöchte, das Gesicht des Weibes Leben zu verwandeln: indem er ihrer sterbenden Gestalt den Pegasus der dionysischen Kunst entspringen ließe, Leben entbindend aus dem Schoß des Lebens selbst – durch „Schaffen“, Schöpfung, *poiësis*. Das Rätsel des Lebens lösen heißt nicht nur, seinen

(ihren) äniigmatischen Charakter unangetastet zu lassen, sondern diesen äniigmatischen Charakter allererst als solchen offenbar zu machen. Und das einzig mögliche Mittel dafür, das heißt das wahrhaft „geistige“, nämlich das „ins Leben schneidende“ Mittel zu dieser einzigartigen Aufgabe ist dies: sich selbst zu überwinden: *Selbstüberwindung* ist die ursprüngliche Auslegung des Willens zur Macht (da ist freilich noch die andre, die zeitgenössische), das Thema und die versteckte Leiter des Mikrokosmos der „Vorreden“ von 1886.

Gewiß kein Modewort, damals wie heute. Aber was bedeutet Selbstüberwindung dem Philosophen? Klarerweise: tun, was das Leben tut. Einerseits entzieht es sich immer, wie der Zarathustra der ersten drei Teile des „Buchs für Alle und Keinen“ zu lernen hatte, Zarathustra, diese Personifikation, persona oder Pseudonym von Nietzsches ursprünglichem Gedanken (hierin vergleichbar den Pseudonymen Kierkegaards). Aber er hatte noch eine andre Weisheit zu lernen, eine Heraklitische, die ihm von einem „alten Weiblein“ geschenkt wurde: Was immer sich selber überwinden muß, bedarf der Peitsche. Das Leben, je auf dem Sprung, sich als das Antlitz der Gorgon zu enthüllen, muß dazu geführt, *verführt* werden, sich zu überwinden – *denn* es ist ein Weib: „Alles am Weibe ist ein Räthsel, und Alles am Weibe hat Eine Lösung: sie heisst Schwangerschaft. / Der Mann ist für das Weib ein Mittel: der Zweck ist immer das Kind.“ (AsZ, Von alten und jungen Weiblein)

Nach allem ist es möglich, diese Sentenz auszulegen. Der *Gedanke* ist ein Mittel für das *Leben*: der Zweck ist immer das *Schaffen*. Schwanger sein an Schaffen, ja schwanger sein mit sich selbst, um sich selber zu gebären wie Nietzsches Heraklitisches Kind, das spielt, „ein aus sich rollendes Rad“ (AsZ, Von den drei Verwandlungen) – das ist das Rätsel des Lebens, das Leben selber. Aber wie ist dies Weib Leben zu verführen zur Schwangerschaft, zum Selbst-Gebären, zur ursprünglichen Erneuerung? Was ist die Peitsche des wahren Philosophen?

Das ist nun eine sehr alte Erfahrung, ursprünglich eine künstlerische: kraft der *logoi kaloi*, der „schönen Reden“. Es ist darum Zarathustras Schicksal, daß er lernen muß, „unterzugehen“, nämlich hinunterzugehen zu den ersten Ursprüngen des Lebens selbst, um dort der ursprünglichen *psychê* zu begegnen, seiner Seele, dieser jegliche Semantik allererst produzierenden Syntax.

Darum nimmt der erste Satz der Vorrede zu „Jenseits von Gut und Böse“, scheinbar ganz beiläufig, eine so merkwürdige Wendung: „Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist –, wie? ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden?“ Man sollte natürlich erwarten, daß sie sich schlecht auf die Wahrheit verstanden; aber da steht es: „auf Weiber“. Und man darf sich vom vorsichtigen „sofern“ nicht täuschen lassen, denn tatsächlich waren für Nietzsche alle bisherigen Philosophen Dogmatiker, der einzige Heraklit vielleicht ausgenommen („Ecce homo“: Die Geburt der Tragödie 3). Die Philosophen insgesamt also waren unfähig, ein *schöpferisches* Gespräch anzufangen – das Gespräch mit der Seele.

Übrigens muß jedem, der mehr als ein paar Seiten Nietzsche liest, auffallen, daß diese Sprache höchst dialogisch ist, durchweg mit einem Gegenüber zu tun hat. Das bedeutet, daß zur beständigen Aufgabe einer Nietzsche-Lektüre die Vergewisserung gehört, *wer*

jeweils das Gegenüber ist, wobei – das macht die Sache noch schwieriger – in einem und demselben Satz, geschweige in einem Aphorismus, gleich mehrere Gegenüber vorkommen können. Aber auch wenn es Vorklänge in den früheren Werken gibt, das Gespräch mit der Seele entspringt eigentlich erst mit „Also sprach Zarathustra“. Und dies Gespräch, das im Sinne Feuerbachs der Dialog von Nietzsches ursprünglichem Denken genannt werden kann, setzt sich als eine Stimme, eine Melodie, wenn auch manchmal nur anklingend, fort in der Polyphonie des reifen Werks. Der Leser vor allem der nach-zarathustrischen Schriften wird Nietzsches Mittel und Absichten in diesen fast übermäßig (aber nie „dick“) instrumentierten Kompositionen notwendig durcheinanderbringen, wenn er sein Ohr nicht mit den einzelnen Stimmen vertraut gemacht hat. Daher zum guten Teil die dicke Lage von Mißverständnissen und Entstellungen, die sogar heute noch Nietzsches Ort in der Geschichte des nach- und anti-metaphysischen Denkens verdeckt.

Wir täten daher gut, mindestens drei (Typen von) Adressaten in diesem Dialog zu unterscheiden:

- a) den zeitgenössischen Leser, für den alle Schriften nach dem „Zarathustra“ als „Angelhaken“ ausgeworfen sind;
- b) den erhofften zukünftigen Leser, den „freien Geist“, und
- c) die Seele („Oh meine Seele, ich lehrte dich [...]“).

Die Notwendigkeit, diese drei Haupt-Typen oder -Tonlagen von Nietzsches Dialog auseinanderzuhalten, wird dringlich, sobald wir sehen, daß es die Divergenz der Themen ist, die diese verwirrend scheinende Polyphonie fordert. Evidentermaßen war Nietzsche von Anfang an unfähig, mit jedem über jedes zu reden: es gibt, liebt er zu insinuieren, eigne Dinge für eigne Ohren, und einige davon sogar nur für die „ausgesuchtesten“. So ist er, oder genauer: so ist sein Gedanke immer genötigt, nach dem rechten Gesprächspartner Ausschau zu halten, und außer, wo er einmal sicher zu sein glaubt, ihn unter den Zeitgenossen finden zu können, weil er mit gewissen zeitgenössischen Aspekten der Kultur befaßt ist, z.B. mit Zolas Ästhetik, muß er diesen rechten Gesprächspartner *erfinden*, ihn *schaffen* als *seinen* zukünftigen Leser, den „freien Geist“. Sein tiefgründigstes, weil abgründiges Thema ist daher nicht so sehr „Tragödie gegen Kultur“ oder „Schaffen gegen Nihilismus“, sondern das Schaffen selbst: der Ursprung des Schaffens, das Schaffen des Schaffens – das Sich-selbst-Schaffen: der Dialog zwischen Geist und Leben, zwischen Gedanke und Seele. Und die schöpferische Seele, der Ursprung als solcher, kann unmöglich *er*-funden werden vom Gedanken, muß vielmehr von ihm *ge*-funden werden, in der Tat dem eignen Abgrund entrissen – der Medusa.

Daraus erwächst ein neues Problem, in Wahrheit *das* Problem aller Bücher Nietzsches nach dem dritten Teil von „Also sprach Zarathustra“. Wenn die einzigartige Erfahrung des Ursprungs des Schaffens selbst, als welche dies Zwiegespräch entspringt, das auf nichts geringeres als auf die Transfiguration, die Transsubstanziation der *Welt* hinausläuft, wenn diese einzigartige Erfahrung nicht eine bloß persönliche bleiben soll – und das darf sie nicht angesichts der geschichtlichen Krisis des Nihilismus –, wenn sie sich selbst als ein „Schicksal“, als das schicksalhafte Aufgehen der Möglichkeit eines neuen „tragischen Zeitalters“ und eines Menschen erweisen muß, der sich selbst überwindet um

des Übermenschen willen, dann muß sie auch um jeden Preis „interpretiert“, d.h. übersetzt werden in den Dialog mit den „freien Geistern“ und, immer dringlicher, in den Dialog wenigstens mit den *happy few* unter den zeitgenössischen Lesern. Das meint die Wendung: „Von da an sind alle meine Schriften Angelhaken“ („Ecce homo“: Jenseits von Gut und Böse I). Aber, wie Nietzsche zugleich, verzweifelnd, gesteht: „*Die Fische fehlten ...*“ – und sie mußten fehlen, schaut man sich die „Übersetzung“ seines ursprünglichen Gedankens aus der geschichtlichen Distanz an.

Um nämlich das Zwiegespräch, das zwischen Gedanke und Seele hin- und herspielt, um diese ursprüngliche Erfahrung überhaupt verständlich zu machen, konnte Nietzsche sich die Bedingungen für den anderen, „einladenden“ Dialog nicht selber aussuchen, sondern er hatte ihn, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, wie er selber sich ausdrückt, der Zeit, dem Um-uns anheimzustellen. Nun darf dies „Um-uns“, dies ebenso theoretische wie praktische Medium der allgemeinen Kommunikation, dem niemand entkommen kann, ohne Gefahr zu laufen, die Kommunikation überhaupt abubrechen, wohl das *zeitgenössische Bewußtsein* heißen. Der Name meint nicht einen ungeschichtlichen psychologischen oder soziologischen Bewußtseinszustand. Worauf ganz im Gegenteil damit aufmerksam gemacht sei, ist etwas durch und durch Geschichtliches, nämlich das spezifische, wiewohl sich verändernde Verhältnis der modernen Kultur, das heißt der Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts zu den überlieferten Themen der vormaligen Metaphysik, nämlich zu Seele, Welt und Gott.

Unstreitig war es die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, die, offenkundig vielleicht erst 1830, diese unwiderrufliche Revolution des Verstehens überhaupt, sei es öffentlich oder privat, wissenschaftlich oder naiv, philosophisch, soziologisch usw. zuwege gebracht hat. Kunst, Literatur und Wissenschaft, ohnehin die Politik bezeugen es. Das ältere Bewußtsein, das von diesem „zeitgenössischen“ abgelöst wurde, darf demgegenüber das *natürliche* Bewußtsein heißen, wie es in Einem mit der frühen griechischen Dichtung und Philosophie entsprang und sich zuletzt immer auf „natürliche“ Gesetze im Sinn ewiger Prinzipien gründete. Genau diese ungeschichtlichen „Prinzipien“ sind es, die das zeitgenössische Bewußtsein im *Verdacht* hat – ein Bewußtsein, das als wesentlich kritisches darauf aus ist, jeglichen Schein von „ewiger“ Legitimation zu demaskieren, indem es sie auf ihre zeitgenössischen als die wechselnden *historischen* Bedingungen zurückbringt. Kaum daran zu zweifeln, daß es in verwandelter Gestalt gerade auch noch unser gegenwärtiges Bewußtsein ist.

Natürliches und zeitgenössisches Bewußtsein haben ihr philosophisches Korrelat nun an dem, was ich je das ursprüngliche und das anfängliche Denken nennen möchte. Der Name „anfängliches Denken“ legt sich nahe, weil das rechtliche Argument, das *quid juris* der Philosophie, von ihrem griechischen Anfang an bis zum deutschen Idealismus einschließlich, der Grund, die Ursache als die *archê*, der „herrschende Anfang“ war, keine ursprüngliche Syntax, sondern der *syntattôn*, der die anfängliche Semantik schon gegeben hatte (vgl. Heraklit B 93) – die Philosophie war onto-theo-logisch (nicht geradezu im Heideggerschen Sinn); und in ihren exponiertesten Gestalten war sie mehr als das, nämlich spekulativ (im Augustinischen Sinn). Näher macht das je besondere Verhältnis zwischen Gedanke und Bewußtsein das aus, was wir für gewöhnlich die Geschichte des

europäischen Denkens nennen, die methodischen Rückungen des Gedankens und die historischen Veränderungen des Bewußtseins. Das Denken analysiert (destruiert) immer sein eignes Bewußtsein, um es wieder zu synthetisieren (zu rekonstruieren), und bringt dadurch, oder hebt wenigstens, dessen geschichtliche Unterschiede hervor. Oder das anfängliche Denken, als solches genau nicht Bewußtsein, ist jeweils herausgefordert, sich verständlich zu machen, auszulegen, zu interpretieren, sich selbst ins natürliche Bewußtsein zu übersetzen, und die traditionelle Lösung dieses Problems ist die, seine jeweilige *archê* zu „naturalisieren“, d.h. sich konsequenterweise in Meta-Physik zu verwandeln (weswegen das anfängliche Denken nicht identisch ist mit seiner Metaphysik).

Wie sieht nun das analoge Verhältnis zwischen dem ursprünglichen Denken und seinem zeitgenössischen Bewußtsein bei Nietzsche aus? (Stadien dieses Verhältnisses vor Nietzsche sind bezeichnet durch die Namen Schopenhauer, Feuerbach, Kierkegaard und Marx.) Nietzsches ursprüngliche Erfahrung, das Zwiegespräch zwischen Gedanke und Seele, diese eigentliche Relation im doppelten Sinn des Worts, konnte gar nicht ins zeitgenössische Bewußtsein übersetzt werden (wir können das, retrospektiv, denn wir haben längst ein anderes), weil diese Erfahrung offenbar die der „Überwindung“ des zeitgenössischen Bewußtseins kraft des „Untergangs“ in dessen „Ursprung“ ist und so auch die seiner Destruktion in der Enthüllung des Antlitzes der Medusa. Was war also zu tun? Wie die Briefe an Köselitz, seinen „Peter Gast“, aber auch die späten Texte zeigen, war Nietzsche sich klar über das Problem, wenn schon nicht über die Konsequenzen der Lösung. Per definitionem ist das zeitgenössische Bewußtsein unruhig, gespannt zwischen der *noch* unverwundenen Vergangenheit und der *noch nicht* verwirklichten Zukunft in einer immer übergänglichen Gegenwart. Die Wurzel dieser Unruhe ist der Widerspruch des Jetzt, den Zarathustra den „Rätsel-Trunkenen“ als das Gesicht des „Torwegs“ der Zeit erzählen würde.

Das Ausweg war ersichtlich der, einen festen „Grund“ im Strom der Zeit zu legen, einen überzeugenden Ersatz für die „Natur“ (*physis*, *natura*) des vormals natürlichen Bewußtseins und seiner Metaphysik (Marx hatte davor die Gesetze des ökonomischen Fortschritts entdeckt, und der Antipsychologismus würde alsbald auf die Gesetze der logischen Operation rekurrieren). Kurzum, Nietzsche machte sich auf, das Ganze seines ursprünglichen Denkens in Termini seines zeitgenössischen *wissenschaftlichen*, des biologischen, physikalischen, soziologischen, psychologischen Bewußtseins etc. zu übersetzen. Dadurch transformierte er Leben, ewige Wiederkunft, Wille zur Macht usw. aus ursprünglichen Erfahrungen und Namen in quasi-metaphysische Konzepte (Heideggers Angriffspunkt) und produzierte auf diese Weise eine Art von Metaphysik, allerdings keine echte oder primäre Metaphysik. Das war – niemand wußte es besser als Nietzsche selber – nicht länger möglich. Was seine Selbst-Interpretation zum Gebrauch für das zeitgenössische Bewußtsein zustandebrachte, war vielmehr eine sekundäre Metaphysik, und notwendig hat jede sogenannte Metaphysik im Horizont des zeitgenössischen Bewußtseins, von Schopenhauer angefangen bis heute, ebenfalls einen solchen sekundären Charakter. Weshalb jeder neue Zugang zur philosophischen Tradition, kraft dessen der Vorgänger als „metaphysisch“ entdeckt wird, zum Beispiel „Heideggers Metaphysik“ oder „Wittgensteins Metaphysik“, gerade soweit recht hat, als damit nicht *mehr* behauptet



werden soll als eine bloß phänomenale Kontinuität bzw. Analogizität mit der primären Metaphysik, die zusammen mit ihrem natürlichen Bewußtsein längst und für immer vergangen ist.

Ob wir nun mit Nietzsches ursprünglichem Denken vertraut sind oder nicht, letztendlich dürfen wir uns nicht vor der Frage drücken, warum von allen modernen Denkern gerade er diese unheimliche Wirkung auf den Faschismus und die nationalsozialistische Ideologie haben sollte. Freilich kann man sagen, daß er sich gewissermaßen selber und vor allem auch in denjenigen Notizen „ideologisiert“ hat, die der treue Köselitz und Nietzsches finstere Schwester zum berüchtigten „Willen zur Macht“ kompilieren würden. Nehmen wir zum Beispiel, was das alte Weiblein Zarathustra über die „Frauen“ lehrte, und lassen es einerseits einen patriarchalen Konservativen, anderseits eine eingefleischte Feministin lesen. Aber wiederum: Alle Nietzscheschen Sentenzen, auch die extrem ideologisch erscheinenden, sind mehrdeutig. Der Denker in Nietzsche achtet immer darauf, den Übergang vom zeitgenössischen Bewußtsein in die Gegend des Ursprungs, zur Quelle des Schaffens offen zu halten, denn dieser Übergang ist die eine und einzige Absicht der „Angelhaken“; und der Mensch Nietzsche war zum Schluß bereit, sich um der epochalen Parusie dieses Übergangs willen selber zu opfern.

Nietzsches ängstliche Sentenzen auf philosophische Weise zu interpretieren, verlangt demnach die Bereitschaft, überall die verschiedenen Bedeutungsebenen zu unterscheiden, also etwa – um eine nicht allzu fernliegende Parallele zu ziehen – den *sensus historicus*, *aetiologicus*, *analogicus* und *allegoricus*. Manchmal ist auch nur auf den Wechsel im Tonfall, im Akzent zu achten. So in der berühmten Definition in „Jenseits von Gut und Böse“, der Mensch sei „das *noch nicht festgestellte Thier*“ (62, vgl. 197). Gemäß der Hoffnung des ursprünglichen Denkens muß betont werden: das *noch nicht festgestellte* Tier, denn hier ist die menschliche Animalität als solche noch nicht festgestellt, und dies genau ist die ursprüngliche Hoffnung, nämlich die Hoffnung auf den zarathustrischen „Übermenschen“, die weder in sekundäre Metaphysik zu übersetzen noch in der Sprache des zeitgenössischen Bewußtseins zu beschreiben war. In „Jenseits von Gut und Böse“ anderseits sollen wir das noch nicht festgestellte *Tier* betonen, und diese zeitgenössisch zu erhoffende neue Spezies kann dann etwa mit Cesare Borgia verglichen werden, denn sie gehört ins selbe Genus wie der geschichtliche Mensch. Insofern ist „Jenseits von Gut und Böse“ positiv in Bezug auf die „Natur“ des Menschen (ein Wort, das charakteristischerweise im „Zarathustra“ nicht vorkommt) und bahnt so den Weg für die „blonde Bestie“, zugegeben eine der teuflischsten Ironien nicht nur der „Genealogie der Moral“, aber doch eine Ironie.

Um zu schließen: Der Schritt von Nietzsches sekundärer Metaphysik zur manifesten Ideologie verschüttete den Weg zurück zum ursprünglichen Denken, indem er Nietzsches *notwendige Mitte* zwischen dem bisherigen und dem zukünftigen Menschen proskribierte, nämlich die „freien Geister“ oder die „guten Europäer“, um auf der Stelle, korrumpiert von einem unmittelbar gesellschaftlichen, alles, nur nicht sich selber überwinden wollenden „Willen zur Macht“, *durchzusetzen*, was der Mensch zu sein habe und was nicht – zuerst die Dichter (z.B. George und D’Annunzio), dann die theoretischen Ideologen (z.B. Marinetti und Spengler) und dann die praktischen, die Nietzsche, ge-

wissermaßen im voraus, „die letzten Menschen“ getauft hatte (Heidegger wird die einschlägige Erfahrung dann seit den dreißiger Jahren, seit den „Beiträgen zur Philosophie“ zu denken versuchen, vgl. „Überwindung der Metaphysik“ in den „Vorträgen und Aufsätzen“). Die Ironie der Geschichte hatte, wie sie zu tun pflegt, alles bitterlich verkehrt, aber das war zuletzt nicht Nietzsches Schuld, der zwar unvergleichlich sensibel, aber eben kein Prophet war.

Der wesentliche Unterschied des Nietzscheschen Werks, die Differenz zwischen seinem ursprünglichen Denken oder seiner ursprünglichen Erfahrung und seinem zeitgenössischen Bewußtsein, bleibt zu bedenken, wollen wir uns nicht unsrerseits und immer noch im Labyrinth seiner metaphorischen Mehrdeutigkeiten verlaufen. Diese Polyvalenz kann, wie zu zeigen war, bis in Nietzsches scheinbar beiläufige Witze zurückverfolgt werden. Gorgon-Zola: da ist sie. Aber das eigentliche Rätsel seines Gedankens versteckt sich weder in „Zola“ noch auch in der Gorgon. Es ist verborgen in Nietzsches Gedanken-Strich.